

# Los «engaños espirituales» en la «*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*» de François Fénelon

ALEXANDRE FREIRE DUARTE

*«Le pire de tous les remèdes est de vouloir détruire  
les choses parfaites, pour empêcher qu'on en abuse»*

FRANÇOIS FÉNELON – *Lettres*

## 1. Presentación del autor y del texto analizado

Cuando se habla de François Fénelon (1651-1715), o bien el desconocimiento, o bien la catalogación de «quietista» o «semi-quietista», son dos constantes casi irrenunciables. En cierto modo, podemos incluso decir que la primera de estas dos realidades no es sino una consecuencia de la segunda: ¿quién se interesa por un autor o una obra que, aún se cree hoy, fueran puestos en el «*Index Librorum Prohibitorum*»? ¿Qué lugar en la historia y en el estudio de la espiritualidad puede dimanar de un tan nefasto epíteto? Casi tres siglos después de su muerte apenas se empezó a hacer, con precaución y circunspección, una relectura valorativa de su pensamiento.

Nacido en la zona de Sainte-Mondane, en el Périgord, François de Pons de Salignac de La Mothe-Fénelon<sup>1</sup>, después de haber sido ordenado sacerdote

---

<sup>1</sup> El mejor estudio, aunque sin preocupaciones académicas, sobre la vida de Fénelon es Sabine MELCHIOR-BONNET – *Fénelon*. París: Perrin, 2008. Se puede ver, aún, con gran utilidad: Aimé RICHARDT – *Fénelon*. Ozier-la-Ferrière: In Fine, 1993.

en 1677, asumió, paulatinamente, fruto de su cultura, de su solicitud pastoral y de su notable capacidad oratoria, el cargo de preceptor privado del Duc de Bourgogne, nieto de Louis XIV y su posible sucesor<sup>2</sup>. Este nombramiento, que podría hacer suponer un gran futuro a este prelado, fue, paradójicamente, el inicio de su declino. Profundamente preocupada con la posible influencia de Fénelon en la educación del futuro Dauphin, la esposa secreta del «Roi Soleil», madame de Maintenon<sup>3</sup>, empezó una campaña de descrédito y de progresivo alejamiento suyo de la Corte de Versailles.

Su designación para Arzobispo de Cambrai, cuando todo haría creer que él sería escogido para la sede de Paris, no fue sino una de las muchas maniobras palacianas. Le Brun dirá esto mismo cuando aduce que «*la brillante promotion au siège archiépiscopal de Cambrai, juste avant la clôture des entretiens d'Issy, fut un manœuvre de l'épouse du roi pour écarter du siège de Paris un abbé qu'elle savait sans illusions sur elle et difficile à influencer*»<sup>4</sup>.

Aquellas verdaderas artimañas culminaron, ya con la colaboración de Jacques-Bénigne Bossuet, en la condena por parte de Inocencio XII en el año de 1699<sup>5</sup>, de algunas proposiciones más osadas retiradas de su «*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*»<sup>6</sup>. Esta decisión, no solamente dio a la mística cristina un golpe casi mortal durante dos siglos<sup>7</sup>, como también fue el último estertor de la figura pública de Fénelon, obscureciendo para la posteridad no solamente su obra, sino, sobre todo, su propia persona, como bien dirá Gustave Flaubert: «*[la critique de] l'œuvre c'est tout, l'homme c'est rien*»<sup>8</sup>.

No es nuestro objetivo hacer una apología de Fénelon, ni siquiera un estudio pormenorizado de la referida obra, sobre la cual versará nuestro trabajo, pero unas palabras previas sobre ella nos son requeridas<sup>9</sup>. Escrita en 1686 para la

<sup>2</sup> Cf., para su trabajo de tutor real, Françoise GALLOUÉDEC-GENUYS – *Le prince selon Fénelon*. Paris: P.U.F., 1963.

<sup>3</sup> Cf., para un sugestivo estudio sobre esta enigmática persona, Jean-Paul DESPRAT – *Madame de Maintenon (1635-1719) ou le prix de la réputation*. Paris: Perrin, 2003.

<sup>4</sup> Jacques LE BRUN – «Introduction», in IDEM (ed.) – *Œuvres de Fénelon*, vol. 1 Paris: Gallimard, 1983, XIX.

<sup>5</sup> Cf. Breve «*Cum Alias*» de 12 de marzo de 1699, [DH 2351-2374]. Para un buen estudio acerca del recorrido que llevó a esta condena, ver: Para un buen estudio relativo el recorrido que llevó a esta condena, ver: Raymond SCHMITTEIN – *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*. Bade: Art et Science, 1954.

<sup>6</sup> Desde ahora en adelante nos referiremos a esta obra por el título abreviado de «*Maximes des Saints*».

<sup>7</sup> Gabriele PERROTTI – «*Quiétisme et spiritualité*», in Henk HILLENAAR (dir.) – *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*. Amsterdam: Atlanta: Rodopi, 2000, 8.

<sup>8</sup> Carta de diciembre de 1875 a George Sand, in Gustave FLAUBERT – *Correspondance*. Paris: Flammarion, 1992.

<sup>9</sup> Cf. Jacques LE BRUN – «Notice sur l'Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure», in IDEM (ed.) – *Œuvres de Fénelon*, vol. 1 Paris: Gallimard, 1983, 1530-1545.

defensa de la auténtica interpretación de sus escritos sobre la doctrina del «*pur amour*», la «*Maximes des saints*» desea ser un discernimiento riguroso de las más frecuentes afirmaciones sobre la vida mística cristiana. Su intención es bien clara: «*marquer précisément ce qui est bon et de l'expérience des saints, en les réduisant à un langage correct*»<sup>10</sup> sobre el «*pur amour*». Lo hace dividiendo la misma en cuarenta y cinco proposiciones subdivididas, a su vez, en dos partes: la «*vrai*», donde expone la genuina doctrina de los místicos del «*pur amour*»; y la «*faux*», donde muestra los abusos, voluntarios o inconscientes, que fueran, o que pueden ser, hechos sobre este asunto debajo de una falsa idea de perfección.

Inmerso personalmente en la gran controversia alrededor del jansenismo y del quietismo en Francia, la precaución por él puesta en su redacción es uno de los motivos más naturales para la ausencia, en este texto, del encanto y de la belleza que caracterizan la generalidad de sus escritos. Debido a esto, Anne Ferrari dirá que este texto intentaba «*non à revenir à un langage connu, celui des théologiens, mais à clarifier et unifier toutes les expressions nouvelles par lesquelles les mystiques ont tenté d'exprimer leur expérience intérieur en les réduisant à l'univocité*»<sup>11</sup>. De hecho, el estilo seco y didáctico es una característica notoria de esta obra, en la cual Fénelon busca presentar, con el máximo rigor teológico posible, las materias más delicadas y aunque no toque muchas facetas de la experiencia espiritual, sí explora las más relevantes.

## 2. Presentación del objeto de nuestro ensayo y del método seguido

En nuestro breve ensayo deseamos hacer un estudio sobre la comprensión que François Fénelon, en su «*Maximes des saints*», aduce sobre el tema de los engaños espirituales.

Así, en un primer momento (punto 3.), haremos un análisis de los conceptos a través de los cuales, en esta obra, se busca presentar los criterios para el discernimiento de los engaños en los estados más avanzados de la vida mística cristiana: cuales son; su peso cuantitativo y las articulaciones más frecuentes que nuestro autor realiza entre ellos para la exposición de su pensamiento acerca de este tema, bien como una brevísima selección de pasajes de la obra citada, las cuales rematarán los datos que anteriormente recogimos.

<sup>10</sup> François FÉNELON – «Lettre à l'abbé Jean-Jacques Boileau», de 28 de octubre de 1696, in Jean ORCIBAL (dir.) – *Correspondance de Fénelon*, vol. 4. Paris: Klincksieck, 101.

<sup>11</sup> Anne FERRARI – «Langage et expérience dans les écrits de Fénelon sur l'oraison», in François-Xavier CUCHE; Jacques LE BRUN (ed.) – *Fénelon. Mystique et politique (1699-1999)*. Paris: Honoré Champion, 2004, 33.

En un segundo momento (punto 4.), buscaremos, de modo más sistemático, presentar la comprensión, la importancia y la estructura de conjunto que Fénelon aduce, en esta obra, acerca de los engaños espirituales dentro de su perspectiva teológica más amplia.

Finalmente (punto 5.), ensayaremos, en la medida de nuestras posibilidades, hacer, a partir de los datos recogidos y procesados en los puntos precedentes, una lectura actual y actualizadora, con todo lo que estas nociones implican, acerca del tema central de nuestro ensayo. Metodológicamente, como ya fuimos refiriendo incoativamente, buscaremos filtrar el texto para encontrar en él los elementos-clave que nos permitan deslindar el pensamiento de nuestro autor acerca del engaño espiritual para, posteriormente, desde aquellos, intentar aportar algunas pistas para una posterior elaboración de una visión coherente sobre este tema.

### 3. El ropaje terminológico acerca del «engaño espiritual» en la *«Explication des maximes des saints»*

Fruto, cree nuestro autor, de una continua cadena de transmisión de las más ricas y profundas experiencias místicas, la doctrina del *«pur amour»* fue siempre propensa a ser una fuente problemática de equívocos, debido, precisamente, a la necesidad que los autores espirituales, de todos los tiempos, sintieron de recurrir a un conjunto de términos de gran elasticidad conceptual para traducirla y transmitirla. Equívocos conceptuales que tienen, a su vez, su fundamento más original en la peculiaridad de la propia existencia mística. Más: a su esfuerzo de decir *«ce qui est indéfinissable»*<sup>12</sup>, se mezcla notoriamente con una visión pronóstica de *«extraordinaire densité (...) [où] les mots outre[nt] leur sens naturel, (...) sont chargés d'intentions secondes (...) [et] sont contrepesés par des mots voisins destinés à servir de bouclier contre les attaques attendues»*<sup>13</sup>.

Todo esto haz con que los no pocos titubeos y zonas de penumbra – luminosa o ensombrecida – inherentes a la vivencia mística, no sean expresados sino con mucha dificultad y a través de un lenguaje inmensamente polimorfo, apoyado, sobre todo, en la analogía y en la metáfora. Incluso, cuando se deseó revestir las experiencias místicas de un sustrato teológico que, de algún modo, las des-subjetivaran, las dificultades fueran siempre inmensas. Consecuentemente, la terminología utilizada por nuestro autor para explicar los posibles engaños espirituales es, inclusive dentro de una obra tan aséptica e impersonal

<sup>12</sup> Ely CARCASSONNE – *Fénelon: l'Homme et l'Œuvre*. Paris: Hatier-Boivin, 1946, 56; cf. Gabriel JOPPIN – *Fénelon et la mystique du pur amour*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1938, 108s.

<sup>13</sup> Jean CALVET – *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*. Paris: del DUCA, 1956, 402.

como ésta, extremadamente variada y compleja, no solamente debido al conjunto de vocablos, sino, sobre todo, a la peculiar significación que nuestro autor no pocas veces les otorga.

Veamos, entonces, los conceptos más utilizados por él para referirse a las ilusiones espirituales y sus derivados<sup>14</sup>:

«discernement» (2x); «avarice» (2x); «apparence» (2x); «chimérique» (3x); «passagères» (3x); «tentateur» (3x); «imaginaire» (4x); «imperfections» (4x); «éprouver» (4x); «dangereuse» (6x); «affections» (6x); «vices» (6x); «orgueil» (6x); «erreur» (7x); «désespoir» (7x); «apparente» (7x); «téméraire» (7x); «indiscret(ès)» (7x); «passions» (8x); «discerner» (8x); «excitation» (8x); «dangereux» (8x); «empressée» (8x); «vouloir» (8x); «imagination» (9x); «inquiétude» (10x); «liberté» (10x); «équivoque» (11x); «propriété» (11x); «confondre» (12x); «inquiète» (12x); «affection(s)» (12x); «scrupule» (14x); «réflexion» (14x); «précaution» (15x); «empressement» (16x); «prévenir» (17x); «danger» (22x); «désirer» (22x); «cupidité» (29x); «désir» (33x); «illusion» (34x); «trouble» (35x); «péché» (38x); «tentation» (39x); «désintéressement» (47 x); «parfait» (49x); «sensible(s)» (51x); «motif» (80x); «perfection» (88x); «intérêt» (89x); «propre» (103x); «vertus» (104x); «intéressé» (157x).

Muchos de estos términos están – es sabido y reconocido – profundamente enraizados en la más antigua literatura espiritual que se dedicó al análisis de, y a la acción de teorizar sobre, los «engaños espirituales»: «tentation»; «vices»; «illusion»; «confondre»; «imagination»; «discernement»; «péché»; «passions»; «cupidité»...; otros, por su lado, surgen de las peculiares preocupaciones teológicas de nuestro autor: «propriété»; «inquiète»; «empressée»; «intéressé»...

Todavía, como es evidente, es desde la articulación que François Fénelon hace de estos términos, construyendo «ecuaciones» siempre novedosas, que los mismos adquieren su mayor fuerza connotativa, tal como nos garantiza la *Gestaltpsychologie*. Así, y procurando ir un poco más lejos en este esbozo de ensayo teológico, hagamos una breve recopilación de las conjugaciones que creemos ser las más significativas para nuestro trabajo<sup>15</sup>:

<sup>14</sup> En la medida de lo posible estos valores son los más correctos. Sin embargo, admitimos que algunos de ellos podrán estar, involuntariamente, inexactos. Algunos de estos términos, además, a primera vista, pueden parecer que no tienen mucho que ver con nuestro tema, pero, poco a poco y en el decurso de nuestro recorrido, su significación e importancia se tornarán más evidentes.

<sup>15</sup> Por motivos de economía de espacio estas referencias no serán exhaustivas sino meramente ilustrativas. Por el mismo motivo, las citas que hagamos de la obra que estamos a estudiar seguirán el siguiente esquema: [Ms.176], esto es, «Explication des maximes des saints sur la vie intérieure», página 176. Además, para la realización de éste trabajo, y para que todos nuestros Lectores puedan tener un acceso fácil a una misma versión de la obra estudiada, nos serviremos de la edición, rectificada

«apparente/passager» [Ms.259]; «désir/intéressé» [Ms.155]; «apparente/imagination» [Ms.190]; «désir/parfait» [Ms.158]; «excitation/empresée» [Ms.202]; «excitation/inquiète/empresée» [Ms.202]; «téméraire/chimérique» [Ms.107]; «perfection/apparence» [Ms.108]; «empressement/indiscret» [Ms.200]; «équivoque/dangereuse» [Ms.129]; «danger/illusion» [Ms.220]; «motif/intérêt» [Ms.142]; «troubler/tentation» [Ms.142]; «discerner/ver-tus» [Ms.183]; «orgueil/tentation» [Ms.284]; «indiscret/avarice/perfection» [Ms.144]; «prévenir/équivoque» [Ms.165]; «péché/apparente» [Ms.191]; «affections/sensibles» [Ms.216]; «intérêt/proprie» [Ms.124]; «excitation/inquiète» [Ms.201]; «confondre/chimérique/perfection» [Ms.167]; «indiscret/imaginaire» [Ms.173]; «réflexion/inquiète» [Ms.272]; «illusion/passager» [Ms.191]; «cupidité/intéressé» [Ms.191]; «troubler/imagination» [Ms.191]; «prévenir/illusion» [Ms.102]; «illusions/tentateur» [Ms.196]; «apparentes/passagères» [Ms.260]; «inquiète/empresée» [Ms.200]; «inquiète/troubler» [Ms.201]; «prévenir/danger/illusion» [Ms.251s]; «indiscret/illusion» [Ms.242]; «inquiétude/intéressé» [Ms.212]; «affections/imagination/excité» [Ms.216s]; «trouble/passions» [Ms.219]; «intérêt/avarice/propriété» [Ms.227]; «discernement/éprouver» [Ms.236]; «imaginaire/illusion» [Ms.298s].

Otras conjugaciones, como es evidente, serían fáciles de encontrar, todavía estas son suficientes para el objetivo de nuestro estudio. En realidad, todas ellas ya apuntan a una constatación que tendremos que analizar y desarrollar en nuestro próximo apartado: la relación que existe, según François Fénelon, entre los engaños espirituales y las fuerzas de inercia inherentes al egoísmo, las cuales, no pocas veces, debajo de apariencia de bien, de virtud y de perfección, producen dolorosas y graves escisiones en la personalidad – confundiendo la imaginación, el entendimiento, el querer y el desear – y en el recorrido espiritual de aquellos que se sienten, correcta o incorrectamente, llamados a las más altas experiencias del amor puro.

Sin embargo, aún antes de entrar en el referido análisis más sistemático, recojamos, brevemente, y a título meramente indicativo, algunas significativas citas de la *«Maximes des saints»* las cuales, facultándonos la posibilidad de envolver los datos anteriores en un involucro más sustancial, nos permitirán lanzar unos puentes sólidos para el siguiente punto de nuestro trabajo<sup>16</sup>.

---

por el propio arzobispo de Cambrai, disponible el sitio electrónico de la *Bibliothèque Nationale de France*: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k883084.item>>.

<sup>16</sup> Los subrayados, en contra-cursivo, de las partes más relevantes son de nuestra responsabilidad.

«Enfin toutes les voies intérieures aboutissent au pur amour comme à leur terme, et le plus haut de tous les degrés dans le pèlerinage de cette vie est l'état habituel de cet amour. Il est le fondement et le comble de tout l'édifice. Rien ne serait plus téméraire que de combattre la pureté de cet amour si digne de la perfection de nôtre Dieu à qui tout est dû, et de sa jalousie qui est un feu consumant. (...) Enfin il ne serait ni moins téméraire ni moins dangereux de mettre la perfection des voies intérieures dans quelque état mystérieux au delà de ce terme fixe d'un état habituel de pur amour. C'est pour prévenir tous ces inconvénients que je me propose de traiter dans cet ouvrage toute la matière par articles rangés suivant les divers degrés que les mystiques nous ont marqué dans la vie spirituelle» [Ms.106s];

«On aime Dieu comme nôtre bien personnel, comme nôtre récompense, comme nôtre tout: mais on ne l'aime plus par le motif intéressé de la récompense et du bonheur, c'est à dire par le motif qui vient d'un autre amour de nous mêmes que celui de la charité, car pour le motif spécifique de l'espérance qui est inséparable de l'amour de charité pour nous mêmes, il est toujours essentiel, et il ne peut jamais diminuer le désintéressement des actes. Tel est l'amour pur et parfait autant qu'il peut l'être dans les fragilités et les variations du pèlerinage de cette vie» [Ms.128s];

«Dire que La sainte indifférence n'admet aucun désir distinct (...) c'est s'opposer à la volonté de Dieu, sous prétexte de s'y conformer plus purement; c'est violer la loi de Dieu, qui nous commande des désirs, quoiqu'elle ne nous commande pas de les former d'une manière intéressée, inquiète ou toujours distincte. C'est éteindre le véritable amour par un raffinement insensé» [Ms.169s].

«Les tentations qui purifient l'amour de tout intérêt propre, ne ressemblent point aux autres tentations communes. Les directeurs expérimentez peuvent les discerner à des marques certaines. Mais rien n'est si dangereux que de prendre les tentations communes des commençants pour les épreuves qui vont à l'entière purification de l'amour dans les âmes les plus éminentes. C'est la source de toute illusion: c'est ce qui fait tomber dans des vices affreux des âmes trompées» [Ms.178];

«Une âme dans ce trouble s' imagine voir qu'elle est contraire à Dieu par ses infidélités passées et par son endurcissement présent, qui lui paraissent combler la mesure pour sa réprobation. Elle prend ses mauvaises inclinations pour des volontés délibérées, et elle ne voit point les actes réels de son amour ni de ses vertus, qui par leur extrême simplicité échappent à ses réflexions et qui sont même obscurcis par le trouble d'une imagination émue. (...) Encore une fois il n'est pas question de raisonner avec elle, car elle est incapable de tout raisonnement. Il ne s'agit que



*d'une persuasion qui n'est ni intime ni réelle, mais seulement apparente» [Ms.192s];*

*«Dieu le permet afin que son amour se purifie dans une si rude épreuve ou elle n'a aucun soutien sensible et aperçu. D'un autre côté les sens émus et l'imagination agitée sont dans un trouble auquel la partie supérieure (la volonté et l'entendement) n'a aucune part, et qu'elle ne peut calmer. La volonté ne consent point à ce trouble, et elle n'est pas maîtresse de le faire finir. Elle le souffre sans en être entraînée et sans pouvoir le dissiper. La partie inférieure ne consistant que dans l'imagination et dans les sens est par elle même aveugle incapable de réflexion, et ses impressions sont entièrement involontaires. (...) La partie supérieure qui est la seule capable de réflexions n'aperçoit en elle que la révolte de l'inférieure, et elle ne voit point ses actes directs qui pourraient la rassurer. De là viennent les scrupules, et les impressions involontaires de désespoir qui agitent ces âmes. Elles prennent pour volontaires tous les mouvements indélébéré de la partie inférieure, et telles ne retrouvent point apures coup leurs opérations volontaires pour se rassurer. En cela elles sont entièrement contraires aux âmes égarées qui se séduisent elles mêmes, en prenant pour involontaires beaucoup de mouvements déréglez auquel leur volonté a part, et en regardant comme très volontaires certaines affections sensibles pour Dieu qui ne sont point réellement volontaires et qui ne viennent que d'une imagination excitée» [Ms.216s];*

*«Quitter les motifs intéressez quand on en a encore besoin, c'est ôter à un enfant le lait de sa nourrice, et le faire mourir cruellement en le sevrant mal à propos. Souvent les âmes qui sont encore très imparfaites et toutes pleines d'elles mêmes, s'imaginent sur des lectures indiscretes et disproportionnées à leurs besoins, qu'elles sont dans les plus rigoureuses épreuves du pur amour, pendant qu'elles ne sont que dans des tentations très naturelles qu'elles s'attirent elles mêmes par une vie lâche, dissipée, et sensuelle» [Ms.233];*

*«L'état passif dont tous les saints mystiques ont tant parlé, n'est passif que comme la contemplation est passive, c'est à dire qu'il exclut, non les actes paisibles et désintéressez, mais seulement l'activité, ou les actes inquiets et empressez pour nôtre intérêt propre. L'état passif est celui où une âme n'aimant plus Dieu d'un amour mélangé fait d'ordinaire tous ses actes délibérez d'une volonté pleine et efficace, mais tranquille et désintéressée» [Ms.267].*



#### 4. El concepto de «engaño espiritual» en la «Explication des maximes des saints»

Shakespeare tenía razón cuando decía: «*the course of true love never did run smooth*»<sup>17</sup>. Esta verdad, que todos aquellos que aman conocen, adquiere un peso propio cuando se vive el amor hacia Dios en sus últimas consecuencias: ¿de qué se trata cuando se habla de amor de Dios?, ¿qué es el amor a Dios?, ¿qué atributos debe poseer para ser genuino, auténtico, verdadero?, ¿cuáles los equívocos más frecuentes y sus causas, que ocurren en el recorrido de esta vivencia?

Son éstas las cuestiones, entre otras con ellas relacionadas, que motivaron la redacción de la obra que estamos estudiando. Intentemos, ahora, entonces, dentro del cuadro más amplio de su teología, discernir la lógica interna del pensamiento acerca de la dinámica de los engaños espirituales que nuestro autor plasma en la «*Maximes des saints*».

Para este efecto, dividiremos este capítulo en cuatro puntos<sup>18</sup>: en primer lugar haremos un brevísimo esbozo de lo más significativo de la comprensión de Dios que podemos encontrar en esta obra, reportándolo siempre y solamente al objetivo central de nuestro ensayo (4.1); después, y con un cuidado análogo, aludiremos a su pensamiento antropológico (4.2); en tercer lugar, aún dentro del mismo horizonte hermenéutico, y en consecuencia de éstas dos realidades, nos referiremos a la relación más excelsa que nuestro autor cree poder existir entre el hombre<sup>19</sup> y Dios – el «*pur amour*» – (4.3)<sup>20</sup>; finalmente terminaremos con la presentación de la aludida dinámica que lleva al surgimiento de las ilusiones espirituales – su origen, naturaleza, consecuencias –, además de algunos posibles «antídotos» (4.4).

En la prosecución de este recorrido intentaremos, en los tres primeros puntos del apartado, que nuestro discurso se mezcle con el de Fénelon para que, de algún modo – a través de un significativo conjunto de citas<sup>21</sup> –, sea el

<sup>17</sup> William SHAKESPEARE – *Midsummer Night's Dream*, 1, 1, 134. London: Penguin Books, 1994.

<sup>18</sup> Los tres primeros serán, necesariamente, extremadamente reducidos. En realidad, fueron idealizados solamente para que podamos hablar del cuarto – el más importante y central asunto de nuestro trabajo – de modo consubstanciado. Además, debido a la absoluta originalidad de nuestro trabajo, el mismo estará casi desprovisto de referencias bibliográficas.

<sup>19</sup> En este breve ensayo, el sustantivo «hombre» es usado en su dimensión universal.

<sup>20</sup> Redactamos estos tres puntos preliminares, sobre todo, ya que para nuestro autor los engaños espirituales, últimamente, derivan o de una falsa imagen de Dios y/o del hombre y/o, en consecuencia de estas, de la relación entre aquellos.

<sup>21</sup> No debemos temer ser repetitivos: estas citaciones que haremos, una vez más, no serán sino ejemplificativas y escogidas para que se puedan articular con nuestro discurso.

propio François Fénelon el que se exprese, diga y exponga. En el último punto (4.4) volveremos a una exposición más convencional.

4.1. – Dios es, sobre todo, el ser en sí, más acá y más allá de toda la determinación que le pueda ser atribuida desde sus beneficios soteriológicos: «*on ne l'aime plus par le motif intéressé de la récompense et du bonheur, c'est à dire par le motif qui vient d'un autre amour de nous mêmes que celui de la charité*» [Ms.128]. Siendo Dios el «*bien infini*» [Ms.198] en sí mismo – pues su ser es ser Amor – es, por éste mismo motivo, un continuo movimiento de donación «*qui ne cherche qu'à se communiquer*» [Ms.198] de un modo absolutamente gratuito. Amando al hombre y deseando siempre «*notre salut, et qui veut que nous le voulions avec lui pour sa gloire*» [Ms.105], se revela como un Dios lleno de «*jalousie qui est un feu consumant*» [Ms.107] y que solamente acepta dejar de comunicarse a su criatura predilecta cuando ésta no le es fiel: «*[Dieu] n'abandonne que ceux dont il est abandonné, et il ne diminué ses grâces, que pour ceux qui diminuent leur coopération*» [Ms.251].

4.2. – La gran constatación al nivel del pensamiento antropológico presente en esta obra es la evidente estructura dualista del alma. Fénelon no entra en grandes especulaciones terminológicas: habla simplemente de «*partie inferieure*» – vinculada a la dimensión infra-humanizada del hombre y, así, raíz del egoísmo y de «*les actes réfléchis*» [Ms.211], esto es, que buscan deleite sensible «*intéressée pour leur propre sureté*» [Ms.212] –, donde están «*les sens et l'imagination*», y de «*partie supérieure*» – propiamente humanizada y espiritualizada y fuente de «*les actes simples et directs*»<sup>22</sup> [Ms.211] que no buscan «*jouir pour sa consolation, ni se justifier à ses propres yeux*» [Ms.212] – que es «*l'entendement et la volonté*» [Ms.214].

Con esta distinción, su único intento es describir cómo el hombre ama a Dios, esto es, de explicar cómo uno puede continuar amando a Dios durante las más dramáticas purificaciones espirituales que hacen al místico creerse «*inévitavelmente réprouvée*» [Ms.189] por Dios y, incluso – según la estricta lectura agustiniana de la predestinación y de la existencia de un pequeño «*numerus clausus*» de salvados<sup>23</sup> seguida, no de lejos, por otros autores<sup>24</sup> –, haciendo parte

<sup>22</sup> «Simples» desde la etimología de la palabra latina, «simplex», esto es, sin «doble», sin «pliegue», sin retorno sobre sí mismo, sin motivo egocéntrico, desinteresado. En una palabra, gratuito.

<sup>23</sup> Cf., v.g., AGUSTÍN DE HIPONA – *Ad Simplicianum*, 1, 2, 16, PL 40; *Epistolae*, 190, 3, 12, PL 33.

<sup>24</sup> Cf., solamente entre algunos autores de renombre, LEÓN I MAGNO – *Sermones ad Romanam Plebem*, 49, 2, PL 54; BERNARDO DE CLAIRVAUX – *Sermones in vigilia natiuitatis Domini*, 3, PL 183; BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO – *Breviloquium*, 1, 9, 7; TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 7, ad 3; BRÍGIDA DE SUECIA – *Revelationes coelestes*, 2, 6, 27-30; FRANÇOIS DE SALES – *Sermon LVIII: pour le Jeudi de la deuxième semaine de carême*.

de los que no han sido predestinados, desde siempre, «*ante praevisa merita*», a la salvación.

En realidad, estas tribulaciones son el único camino posible para que Dios desapropie al hombre de sí mismo – «*C'est pour un amour si désintéressé que Dieu permet ces tentations extrêmes*» [Ms.235] – y, así, permitir que «*l'âme pure [soit] transformée et déifiée*» [Ms.282], no «*par nature, ou [par] une union hypostatique*» [Ms.289], sino por una unión «*de volonté à volonté*» [Ms.293] propia de las «*noces spirituelles*» [Ms.106] que permite que Jesús<sup>25</sup> se torne «*le principe intérieur de leur vie*» [Ms.261]. Para Fénelon la voluntad de Dios es, así, «*nôtre unique règle*» [Ms.237] y, bien dentro de su característica perspectiva voluntarista del acto de amar, «*l'amour – que, para él, no es un sentimiento – se réduit tout entier à une volonté qui ne veut plus que ce que Dieu veut et lui fait vouloir*» [Ms.237]. Por este amor el hombre puede, últimamente, «*coopérer de toutes [ses] forces et sans trouble a la grâce du moment présent*» [Ms.202], haciendo intrínseca la salvación que le llega de Dios.

4.3. – De modo absolutamente consecuente con las dos perspectivas presentadas anteriormente, la doctrina del «*pur amour*» surge, para nuestro autor, como la más sublime forma de relación entre Dios y el hombre, o mejor, la única que permite al hombre, en respuesta al amor absolutamente gratuito de Dios, ser, delante de él, igualmente gratuito de un modo incondicional. Este amor es propio del quinto estado de amor a Dios: «*L'état d'amour pour Dieu seul, considéré en lui-même, et qui n'est d'ordinaire prévenu ni soutenu par aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance, est le pur amour, réservé à la parfaite charité. Dans l'état le plus parfait de cet amour [...] c'est la charité qui prévient, anime et dirige les actes d'espérance pour les perfectionner et pour les épurer en les élevant à sa fin*» [Ms.131].

Con su objeto – Dios en sí mismo – y su motivo – la gloria de Dios – ordenados, se trata de un estado de amor que purifica todo el egoísmo y eleva al hombre a ser, como hablaba Ireneu de Lyon<sup>26</sup>, la propia gloria de Dios: «*celui qui aime du pur amour sans aucun mélange d'intérêt propre [...] ne veut la béatitude pour soi, qu'à cause qu'il sait que Dieu la veut en tant qu'elle est la chose la plus excellente pour nous et la plus convenable a sa glorification en nous, et qu'il veut que chacun de nous la veuille de même pour sa gloire*» [Ms.138].

Liberado de toda la mezcla de «*cupidité, c'est à dire de l'amour [intéressé] de nous mêmes*» [Ms.124], la propia virtud de la esperanza – como ya vimos – queda subordinada al ejercicio del amor, donde el hombre es capaz de amar a Dios

<sup>25</sup> Cf. Santiago ARZUBIALDE – «Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo», in Juan Manuel GARCÍA-LOMAS; Jose Ramón GARCÍA-MURGA (ed.) – *El seguimiento de Cristo*. Madrid: PPC, 1997, 73-130.

<sup>26</sup> Cf. IRENEU DE LYON – *Adversus Haereses*, 4, 20, 7, in PG 7.

mismo en la condición hipotética de sentirse condenado por Él, esto es, en un estado de absoluta gratuidad. En este estado, al cual se llega por las más duras purificaciones espirituales en las que el hombre «*fait le sacrifice en quelque manière absolu de son intérêt propre pour l'éternité*» [Ms.192] y acepta vivir desprovisto de «*de toute complaisance, de toute consolation, et de tout intérêt propre dans l'exercice des vertus par le pur amour*» [Ms.302], uno solamente actúa movido por un desear desinteresado que revela que la «*action inquiète et empressée [...] que les bons mystiques ont nommé "activité", n'a rien de commun avec l'"action", ou avec les actes réels mais paisibles qui sont essentiels pour coopérer à la grâce*» [Ms.203].

El amor puro, el estado pasivo, como vemos, es, paradójicamente, siempre activo: la actividad, en realidad, no es contraria a la pasividad, pues, cuando aquella «*est entièrement passive à l'égard de Dieu, c'est à dire paisible et désintéressée dans ses actes [...], plus elle est agissante à l'égard de ce qu'elle doit faire; c'est à dire que plus elle est souple à l'impulsion divine, plus son mouvement est efficace, quoique sans secousses ni agitation*» [Ms.264]. En otras palabras: solamente en el estado de indiferencia del «*pur amour*» la actividad deja de ser egocéntrica, en la medida en que coopera activamente con una gracia que elimina el egocentrismo. Sutilezas, podemos decir. Sin duda, pero absolutamente necesarias para la articulación de las exigencias teológicas más rigurosas con las experiencias psicológicas relatadas por los místicos cristianos.

4.4. – Después de estas brevísimas consideraciones propedéuticas, creemos estar, finalmente, en condición de focalizar nuestra atención, ya sin el peligro de edificar «*una casa sobre la arena*» (Mt. 7,26), en el tema de los engaños espirituales. Para Fénelon el hombre, si bien entendemos su pensamiento, está sometido a dos tendencias, a dos «campos vectoriales», opuestos: el del «*intérêt propre*» [Ms.124] y el del «*amour désintéressé*» [Ms.99].

El primero tiene sus raíces en la condición humana no espiritualizada o egocéntrica, culpable – egoísta<sup>27</sup> – o no, que lleva al hombre a buscar inadvertida y ávidamente lo que le hace afectivamente feliz – sensible y/o espiritualmente – no solamente como un don gratuito, sino, especialmente, como una realidad que cree ávidamente<sup>28</sup> que le debe ser otorgada [Ms.119]. Desde esta avidez – muchas veces provocada y alimentada a través de lecturas piadosas inadecuadas que generan una imaginación exacerbada y una identificación con realidades que le son ajenas [Ms. 98s] – surge la necesidad oculta, inquieta y opresiva de saberse salvo, esto es, lleno mercenariamente de bienes espirituales

<sup>27</sup> Cf. Elliott SOBER – «El egoísmo psicológico», in *Isegoría*, n.º 18 (1998), 47-70; Mark R. LEARY – *The curse of the self: self-awareness, egotism, and the quality of human life*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>28</sup> Cf. Carlos FRAGA – *El Derecho a la Felicidad*. Barcelona: Urano, 1999.

que le testifiquen estar entre el número de los que Dios ha predestinado desde siempre [Ms.120].

Esta ansia disonante de experiencias espirituales, disfrazada indeliberadamente por una capa de pseudo-perfección<sup>29</sup>, desencadena un mecanismo de carambola, en el cual la propia persona se ve inmersa en un mundo de ilusiones, más o menos provocadas, que le impide un normal y sano crecimiento en Cristo [Ms.143]. La presunción, el orgullo, la avaricia, la inactividad o la impulsividad, la incapacidad de reconocer sus faltas y de no aceptar ser corregida o dirigida por personas más experimentadas, son, para Fénelon, señales y consecuencias de este círculo vicioso en que uno vive enredado en engaños [Ms.180].

Estos, en realidad, surgen de un deseo natural y bueno, pero que, al ser interesado, no está ordenado a su único y verdadero fin: Dios y su gloria [Ms.104s]. Como consecuencia, lo que en sí mismo podría ser un aliento para la comunión con Dios, se torna un obstáculo para esta misma, en la medida que el hombre se convierte – a la semejanza del «tentador» [Ms.206] – en propietario ilusorio de su persona e, inclusive, de bienes que solamente a Dios pertenecen.

Buscando con ansiedad lo que por naturaleza no es suyo, el alma se va cerrando cada vez más en sí misma y de presunta poseedora de algo que no tiene por sí misma, se torna poseída por esta misma ilusión. Su corazón se torna embotado, y su libertad deja de ser libre para empezar a ser esclava de sus afectos desordenados, los cuales, a su vez, condicionarán cada vez más sus decisiones, y acciones<sup>30</sup>, que le encerrarán en una cada vez mayor y más peligrosa ilusión [Ms.122s] de una buena voluntad engañada, sea ignorante o incauta.

Muchas veces el alma, en su búsqueda de esta falsa seguridad, intenta seguir por el camino de la reflexión acerca de su estado [Ms.182]. Todavía ésta es una solución que, para Fénelon, no es viable, pues la reflexión – la «racionalización» o «intelectualización», diríamos nosotros hoy – es ella misma un volverse sobre su ombligo, un mirarse y un desear tranquilizarse a sí mismo. Este proceso crea pseudo-razones artificiales que niegan o falsean la realidad interna y/o externa de su propia condición, lo cual impide la posibilidad de una existencia simple, esto es, desprendida y desinteresada, la única que permite al hombre ser verdaderamente hombre [Ms.144s].

De hecho, la búsqueda de una perfección o estado espiritual más allá de lo que es humanamente posible y divinamente deseado para sí [Ms.107], desorganiza la vida del hombre en la medida que lo ubica en una quimera que confunde las facultades de su alma. Estas pasarán a subordinar el amor y la gloria de Dios

---

<sup>29</sup> Cf. Anselm GRÜN; Meinrad DUFNER – *Una espiritualidad desde abajo: el diálogo con Dios desde el fondo de la persona*. Madrid: Narcea, 2005, 110ss.

<sup>30</sup> Cf. Santiago ARZUBIALDE – *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2009<sup>2</sup>, 413-416.

a la esperanza obsesiva de su propia felicidad<sup>31</sup>, tornando, inclusive, al Señor en una marioneta de los deseos<sup>32</sup> del alma [Ms.121].

En síntesis, podemos decir que para Fénelon el engaño en el horizonte del «*intérêt propre*» adviene no tanto de los bienes deseados, sino de la imaginación indiscreta de la experiencia sensible de aquellos. De algún modo, entonces, las ilusiones surgen de una hiper-fantasía inquieta proveniente de causas internas y/o externas – el deseo de sentirse salvo y las lecturas de obras místicas inadecuadas para algunas personas, respectivamente – que, a partir de una imaginación en ebullición, desordena las facultades del alma haciéndolas, desde una motivación errónea y forzando el «torniquete espiritual», buscar un objeto solamente bueno en apariencia que le llevará a sucesivos equívocos cada vez más perniciosos.

Pero no es solamente en el «campo vectorial» del «*intérêt propre*» que surgen los engaños espirituales: los más dolorosos, insidiosos y peligrosos emergen, paradójicamente o quizá no, en el contexto espiritual del «*pur amour*». En realidad, es en este umbral, en el cual las almas son purificadas hasta lo más profundo de su esencia, donde el hombre experimenta la más penosa y peligrosa ilusión: la de creer, sin mala voluntad, haber sido realmente abandonado por Dios<sup>33</sup>.

Al contrario de los engaños de los estados precedentes – en los cuales era la ansiedad egocéntrica por una comprobación de pertenecer al estricto número de los elegidos que no permitía la experiencia de éste abandono –, en los más elevados grados del amor a Dios, el hombre se siente, a través de las más dolorosas «noches» del espíritu<sup>34</sup> [Ms.177], totalmente incapaz de ser salvado, haciendo que la hipótesis de la no pertenencia al número de los predestinados deje de ser meramente condicional y pase a ser de algún modo «real» [Ms.189ss].

Todavía, para Fénelon, y una vez que tales experiencias son solamente concomitantes con estados espirituales única y exclusivamente suscitados por Dios – esto es, no susceptibles de ser provocados por el propio hombre, sino resultando de una acción benéfica y benévola de un Dios que no desea sino la salvación de todos los hombres –, aunque la angustia, el desespero y el horror

<sup>31</sup> Cf. William JAMES – «Conferencias IV y V: la religión de mentalidad sana», in IDEM – *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986, 69.

<sup>32</sup> Cf. Victor CABRERA – *Sanidad interior: un acercamiento bíblico*. El Paso: Mundo Hispano, 2002, 69.

<sup>33</sup> Cf. Pierre CHANNU – *Le temps des Réformes: histoire religieuse et système de civilisation*. Paris: Fayard, 1975, 181-200; Jean DELUMEAU – *La Peur en Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Fayard, 2008, 259-256; IDEM – *Le Péché et la Peur: La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Fayard, 1983, 315-547.

<sup>34</sup> Gabriele PERROTTI – *Il tempo e l'amore: metafisica e spiritualità in Fénelon*. Napoli: Bibliopolis, 1994, 228.



que el alma, en estos estados purgativos más avanzados, vive sean reales, no son, metafísicamente hablando, sino una ilusión, un engaño espiritual<sup>35</sup> [Ms.193s]. En la realidad, el hombre, alega Fénelon, sabe bien, en el hondo de su alma, que tal realidad es imposible, donde se trata de una convicción imaginaria y pasajera que Dios permite para posibilitar la liberación del alma de todo y cualquier avidez o interés propio [Ms.191].

Esta dicotomía entre la convicción sentida de haber sido excluida por Dios de la salvación y la certeza que, en su fondo, el alma tiene de no poder ser abandonada por Dios – esto es, ontológicamente imaginada, pero fenomenológicamente experimentada como absolutamente real –, adviene del hecho de que, en estos estados, las dos partes del alma parece que se separan<sup>36</sup> [Ms.213s]. Las turbaciones son experimentadas por la parte inferior – la que está conectada con el cuerpo – [Ms.214], y aunque la superior sepa que ellos son ilusorios, nada puede hacer para eliminarlos [Ms.216]. Esta ilusión es suscitada por los últimos portones del egoísmo que encierran el corazón, los cuales, previendo su inminente eliminación, hacen que el alma necesite, de un modo espontáneamente desordenado – entiéndase, «impensado» –, desear experimentarse consolada.

Delante de esta inclinación, los actos simples y directos – no reflejos – del entendimiento y de la voluntad nada pueden, pues los sentidos estimulan la imaginación con cada vez más imágenes que involuntariamente – hoy diríamos «instintivamente» – bloquean la efectividad de aquellos<sup>37</sup> [Ms.218]. Desde aquí derivan los escrúpulos y las referidas sensaciones involuntarias de desesperación, las cuales siendo tomadas como voluntarias y conscientes, hacen el alma sentirse pecadora en último grado y desear salir del «*pur amour*» para grados de amor más sensibles y egocéntricos [Ms.215s] en una genuina «regresión» *avant la lettre*<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Es extraño, pero, a primera vista, parece que nuestro autor habla de una ilusión provocada, suscitada, por Dios... En realidad así no es: Dios solamente origina – para que *desde*, y *en*, aquellos estados permitir que el alma se desprenda de todo el interés e instinto propietario – los estados purgativos; los equívocos, veremos, vienen, eso sí, del «canto del cisne» de los últimos átomos de egocentrismo que sobreviven en el corazón del hombre.

<sup>36</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA – *De Trinitate*, 14, 7, 11, in PL 42; HUGO DE SÃO VÍCTOR – *De unione corporis et spiritus*, 1, PL 177 y, después, Henk HILLENAAR – «Fénelon et le Jansénisme», in IDEM (dir.) – *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 2000, 36; cf. Henri GOUHIER – *Fénelon philosophe*. Paris: Vrin, 1977, 112; Pietro ZOVATTO – *Fénelon e il Quietismo*. Udine: Del Bianco, 1968, 159.

<sup>37</sup> Cf. Jacques LE BRUN – *Le pur amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002, 199-203; Henri SANSON – *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon: contribution à l'étude de la querelle du pur Amour*. Paris: P.U.F., 1953, 81.

<sup>38</sup> Cf. Joseph DE GUIBERT – *The theology of the spiritual life*. New York: Sheed and Ward, 1953, 143s.



*En síntesis:* en los últimos estados del amor, Dios hace al alma pasar por una profunda tribulación para provocar en ella la más radical escisión entre el «yo» verdadero y el «mismo» egocéntrico que se sobrepone a aquél. Sintiendo en la inminencia de ser aniquilada, la tendencia centrípeta del hombre – movida extrínseca o intrínsecamente: «*par les illusions du tentateur ou par l'infirmité de l'homme*» [Ms.196] – genera las más violentas tentaciones e ilusiones espirituales en la parte inferior del alma, delante de las cuales los actos no interesados de la parte superior nada pueden hacer, para que el hombre, experimentándose incapaz delante de las dificultades y incluso reprobado por Dios, se subleve, a partir de falsas razones<sup>39</sup>, contra Éste y desee regresar a la caliente – y aparentemente confortable – seguridad de una existencia encerrada sobre su propio ombligo: «*what seems. to be – dijo William Blake –, is, to those to whom / it seems. to be, and is productive of the most dreadful / consequences to those to whom it seems. to be, even of / torments, despair, eternal death*»<sup>40</sup>.

Para cada uno de estos «campos vectoriales» analizados anteriormente, nuestro autor propone un conjunto de «terapias espirituales». Es decir, de caminos progresivos de reingreso personal en la adecuada relación con Dios – generalmente llamada de «conversión» o «epistrophé»<sup>41</sup> – a través del uso articulado de una pedagogía que articula de un modo orgánico la ascesis; la oración; los sacramentos y el acompañamiento espiritual<sup>42</sup>. Y todo esto teniendo siempre como blanco: la verbalización de las propias inclinaciones espirituales desajustadas reconocidas por sus sintomatologías; su oportuno – acaso aquellas lo sean – reconocimiento como «enfermedades», sus consecuencias y causas; y, finalmente, su corrección<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Esto es muy interesante: la razón ilusoria intenta mover, en un primer momento, delante de la probación suscitada por Dios, el hombre en la búsqueda de la convicción de la *salvación* (lo mueve en el mismo *sentido* que es, últimamente, el *deseado por Dios*), solamente para, después, desviarlo, en una verdadera «anti-conversión», y hacerlo encerrarse en sí mismo contra Aquél. ¿No es, propiamente, la estrategia del tentador, de «*Satanás [que] se disfraza como ángel de luz*» (1Cor. 11,14)?

<sup>40</sup> William BLAKE – «Jerusalem», in *The complete poetry & prose of William Blake*. New York: Doubleday, 1997, 179.

<sup>41</sup> Preferimos este término – «epistrophé» –, y no el más común «metánoia», pues aquél expresa mejor la mutación angular que acarrea la conversión espiritual.

<sup>42</sup> Cf. Javier Lopez MARTINEZ – «Pistas y claves psicológicas para el acompañamiento», in *Todos Uno*, n.º 158 (2004), 12-28.

<sup>43</sup> Cf., para una visión más amplia de esta noción, los siguientes trabajos: Hierotheos VLACHOS – *The illness and cure of the soul in the Orthodox tradition*. Levia: Birth of Theotokos Monastery, 1997; Stephen MUSE – *Raising Lazarus: integral healing in Orthodox Christianity*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2005; Fernando RIVAS – *Terapia de las enfermedades espirituales*. Madrid: San Pablo, 2007.

En el primer caso – el del «*intérêt propre*» –, sugiere como actos de curación efectivos que tienen en consideración que el «subconsciente» es la pieza central en la visión del sujeto delante de la dicotomía entre el concreto del crecimiento y lo peligroso de la observancia [Ms.180]:

- i) la humildad y la moderación;
- ii) la toma de conciencia de las propias limitaciones y de las verdaderas gracias de Dios para que el hombre no se embarque en caminadas quiméricas;
- iii) la discreción delante de las lecturas espirituales;
- iv) la progresiva purificación de la motivación y de la voluntad, la cual debe conformarse cada vez más con el deseo de Dios;
- v) la sumisión obediencial a los superiores y a un sensato acompañante espiritual; la fidelidad atenta a la gracia.

Todos estos elementos, últimamente, pretenden hacer regresar al hombre al estado de equilibrio espiritual que había sido perdido por el ansia ardiente de la experiencia de la gracia, de la «ganancia esencial» del amor de Dios, que podría, erróneamente, creerse unida a la certeza de la salvación.

En el segundo caso – el del «*pur amour*» –, el antídoto, una vez discernida la veracidad de este estadio y no prescindiendo, aquí y allí, de algunos de los remedios aducidos anteriormente – pues pueden ocurrir tribulaciones semejantes a las propias de este estado, pero derivadas del amor propio interesado –, es solamente uno [Ms.194s]:

- i) la entrega total que uno debe hacer de si mismo en las manos de Dios, aceptando incondicionalmente – en un verdadero «*agere contra*» su recelo instintivo, quizá no muy distinto de la «*supresión*» – la voluntad concreta de Dios para sí, sea esta la salvación o, hipotéticamente, la condenación.

Solamente así, sin actos reflejos, sin cualquier búsqueda interesada centrada en sí mismo, puede el hombre salir del estado de desesperación espiritual provocada por la ilusión de no haber sido, «*ante tempus*», predestinado. Una vez hecha esta oblación sacrificial – esto es, de amor gratuito y desinteresado – la paz y la serenidad regresarán al alma y ésta, paulatinamente, saliendo del estado de ensueño, renace espiritualmente.

## 5. Lectura actual y actualizadora de la perspectiva feneloniana de los «engaños espirituales»

Vivimos en un tiempo marcadamente egocéntrico: se habla por todos los lados de «auto-ayuda», de «auto-estima», «auto-realización», de «auto-comprensión»; de «auto-análisis»; de «auto-salvación»<sup>44</sup>... El hombre moderno occidental, con su conciencia débil y fragmentada, paradójicamente, se cree a sí mismo como el único pilar de su realización histórica y trans-histórica, ignorando que, por ser igualmente el resultado de una lenta y violenta evolución – en la cual sus antepasados también estaban sujetos a la «*ley de la supervivencia*» del «*o mato o muero*» –, su naturaleza se encuentra viciada y contaminada por un peso que lo hace convertir, cuando aquella no está liberada, en un «*black hole*» centrípeto que hace de todo, y de todos, realidades sin consistencia sino en la medida en que se refiere a su egoísmo.

En este contexto existencial, y buscando ahora recuperar lo que hemos visto en la «*Maximes des saints*» – prescindiendo, todavía, de hacer una consideración valorativa acerca de la antropología que en ésta nos presenta –, el «*sí mismo*» – esto es, el «*yo narcisista*» propio del «*intérêt propre*», el cual, encerrándose en sí mismo, y creando un «*yo ideal*» irreal<sup>45</sup>, no permite al «*yo*» adherir a la gracia – se sobrepone, con todas sus compuertas, al «*yo autentico*» que solamente en el «*pur amour*» emerge. Aquellas compuertas – verdaderas estrategias de defensa del «*sí mismo*» –, en realidad, son la matriz adonde y desde donde surgen todos los engaños espirituales, en la medida que desfiguran la verdad acerca del hombre, de Dios y del amor. Hacen del primero un ser ávido y voraz de poseer, hasta convertirlo en un poseído; de Dios, en alguna cosa útil, manipulable y sin otro valor que el que deriva de poder realizar nuestras necesidades; y del amor, una seducción violenta que coarta toda la libertad, suya y del otro.

Vivimos, de hecho, en un mundo de las ilusiones, del «cosmético» y de sus necesidades crípticas que aplastan el «cósmico», la «*ordre*» [Ms.127ss] tan querida a Fénelon. La lógica cristiana, que tal vez él lleve a sus límites, es otra: la medida del hombre, la única medida del hombre, es el Hombre, Jesús, que reveló que nuestra verdad radica en el descentramiento, en la salida de sí mismo, en la búsqueda continua de la mayor gratuidad y generosidad. Solamente así Dios

---

<sup>44</sup> Nos referimos, *v.g.*, a los movimientos como la «New Age», la «Wicca»; el «Reiki», los cuales, cautivando de una manera impresionante la atención de no pocos de nuestros contemporáneos, proponen una pseudo-soteriología únicamente intrínseca, a la semejanza de los antiguos movimientos gnósticos. Cf., *v.g.*, John A. SABILA – *Christian responses to the New Age movement: a critical assessment*. London: Geoffrey Chapman, 1999.

<sup>45</sup> Cf. Antonio T. GUILLÉN – «Los engaños en el discernimiento», in *Manresa*, vol. 82, n.º 322 (2010), 15-26.

dejará de ser alguna cosa útil para nosotros – ¿qué valor puede tener un Dios que nos sea útil? – y cada hombre será capaz de conocer, aceptar y asumir su realidad más auténtica, aquella que se encuentra más acá de todas las defensas de su «sí mismo» que sustentan los engaños espirituales.

Para que podamos ser auténticamente cristianos, según lo que creemos ser el pensamiento de Fénelon, Dios debe ser absolutamente inútil. Solamente así podemos llegar a una relación gratuita con Él. El amor o es gratuito, o simplemente no existe. Todo aquello que se introduce de utilidad, de provecho propio, en el amor (la consolación, la salvación,...) solamente conduce a la muerte del amor y, consecuentemente, a la muerte de Dios y del hombre. El hombre no debe, pues, necesitar de Dios, sino desecharlo. La necesidad revierte para el «mismo»; el deseo consiste en querer el otro por sí mismo y no para sí. Pedir alguna cosa a Dios, entonces, no es sino un medio de, liberando el «yo», uno pueda decirle: «te deseo», pues en la realidad Dios no tiene «cosas» para darnos, sino que solamente se da a sí mismo.

Para Fénelon entonces, el único amor mayor que la «muerte» – el egoísmo ególatra, la terrible «*filautía*» de los Padres – es el amor que es mayor que la «vida», esto es, el amor a través del cual el hombre se pone total y incondicionalmente en las manos de Dios. Todas las ilusiones, todos los juicios desacertados, que nos pueden surgir en nuestro camino espiritual no son sino obstáculos que, distorsionando aquella verdad, enlodan la realidad interna<sup>46</sup> y – desde ésta – la externa, esclavizando al hombre en sí mismo. Habiéndolo apartado – al nivel teórico o práctico – de Dios y de su verdadera existencia, lo hace estimar y preferir, de modo más o menos subconsciente, una cerrazón de esclavo en su pequeño y artificial mundo autogestionado a una existencia ardua pero auténtica.

Para nuestro autor, tal como – por ejemplo – para Ignacio de Loyola antes de él<sup>47</sup>, una existencia «simple»<sup>48</sup> es, últimamente, no solamente el más seguro camino de crecimiento espiritual, sino, también, el modo privilegiado para la prevención y la «curación» de todos los engaños – incluso los más sutiles – que, inadvertidamente y debajo la apariencia de bien, uno podría experimentar. Solamente así podrá uno hacer que su vida espiritual sea un dejarse llevar de la mano por el Espíritu hacia Cristo, como un niño, con la misma mansedumbre de quien reconoce que Dios distingue con creces aquella claridad.

<sup>46</sup> Cf. Jossep Otón CATALÁN – «Educar la interioridad», in *Sal Terrae*, n.º 1063 (2003), 5-18.

<sup>47</sup> Ignacio de LOYOLA – *Ejercicios Espirituales*, n.º 189: «Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés».

<sup>48</sup> Cf. *supra*, nota n.º 22.